



BALÁZS PÉTER

Az újkori holland tolerancia mítosza a történettudomány újabb eredményeinek fényében

Vajon miben rejlik a hollandok történelmének nemzetközi relevanciája? Mit tanulhattak s mit vettek át az európai országok a hollandoktól a múltban, s milyen tanulságokkal szolgálhat az Egyesült Tartományok újkori történetének tanulmányozása a korszak specialistái számára? Miért foglalkozik az utóbbi időben viszonylag sok külföldi historikus e kis területű ország történetével (s különösen annak újkori évszázadaival)? E kérdésekre keresik a választ a *Low Countries Historical Review* szerkesztői a folyóirat egy 2010-ben publikált különszámában. A kérdés minden aspektusára idő és kompetencia híján aligha térhetek ki, bevezetőmben mégis meg kívánom említeni azt, hogy a holland nemzetiségű és a holland történelemmel foglalkozó külföldi historikusok egy jelentős része meg van győződve arról, hogy a kis tengerparti országra az élet számos területén *gidsland*ként, azaz *guiding country*ként, a többi nemzet számára használható mintákat és tapasztalatokat nyújtani képes entitásként érdemes tekintenünk.¹ Sokak szerint a „kis nemzetek legnagyobbika” hozta létre például a világ első modern nemzeti gazdaságát,² s a világtörténeti áttekintésekben azt is szokás hangsúlyozni, hogy minden bizonnyal az övék volt az első igazán szervezett gyarmatbirodalom is.³ Se szeri, sem száma ezenkívül az újkori holland tudományos és szellemi élet félelmetesen termékeny voltát hangsúlyozó elemzéseknek, amelyekből desztillálható volna valamiféle – szorgalomból, együttműködésre való készségből és pragmatizmusból összeálló – sajátos nemzeti karakter, a *dutchness* ideáltípusa.⁴ Lehetséges persze a lelkes holland hazafiak és hollandbarát történészek állításaihoz szkeptikusan közelítve inkább azt vizsgálni, milyen ideológiai funkciót tölt be ez a nemzeti kivételességről szóló, velejéig eszszencialista diskurzus (amely egyébként könnyen párhuzamba állítható az *exception française* vagy a német *Sonderweg* historiográfiai hagyományával) a holland nemzettu-

¹ Frijhoff, Willem: *The relevance of Dutch History or much in little? Reflections on the Practice of History in the Netherlands*. BMGN – Low Countries Historical Review, vol. 125. (2010) No. 2-3. 13.

² De Wries, Jan – Van der Woude, Ad: *The First Modern Economy. Success, Failure and Perseverance of the Dutch Economy, 1500–1815*. Cambridge, 1997.

³ Israel, Jonathan: *Dutch History from the Perspective of World History*. In: Over de grenzen van de Nederlandse Geschiedenis. Jubileumsymposium van het Instituut voor Nederlandse Geschiedenis. The Hague, 2002. 25–33.

⁴ Israel, Jonathan: *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall 1477–1806*. Oxford, 1995. 271–275.

datban vagy éppen a tradicionális meggyőződéseket nemzedékre áthagyományozni igen-csak hajlamos nemzetközi historiográfiában.⁵

A fentebbivel némiképp párhuzamba állítható képet kapunk, ha a holland aranykor történetét vallási-felekezeti szempontból vizsgáljuk. Amint az köztudott, a köztársaságot alkotó tartományokban kegyes vallási érzülettel áthatott, keresztény hitüket mélyen megélt polgárok éltek a 17–18. században. Nem ez biztosít azonban különleges helyet a 17. századi holland politikai-teológiai berendezkedésnek az újkori európai történelmet tárgyaló összefoglalásokban, hanem inkább az, hogy a kortársi és részben a mai napig is fennálló köz-meggyőződés szerint a felkelést követően az Egyesült Tartományok a szinte korlátlan vallási tolerancia és gondolatszabadság hazája lett, olyan ország tehát, amely tömegével adott menedéket az Európa legkülönbözőbb pontjairól érkező másként gondolkodóknak, ha azoknak szülőhazájukban, heterodoxiájuk okán, forróvá vált a talaj a lábuk alatt. A hugenottákat üldöző Franciaországból Rotterdamba menekülő Pierre Bayle és a nantes-i ediktum 1685-ös visszavonását védelmező Bossuet püspök vagy éppen az angol utazó, William Temple⁶ a holland politikai berendezkedés efféle megítélésében egyetértenek, még akkor is, ha a jelenségnek esetenként diametrálisan ellentétes értelmezését adják.⁷ A konszenzus tehát az országot jellemző befogadó szellemiségről, a felekezeti sokszínűség tolerálásáról és a gondolatok közlésének legalább viszonylagos szabadságáról szól, ami, merészebb megfogalmazások szerint, az újító vallási eszmék és együttélési gyakorlatok európai laboratóriumává teszi az Egyesült Tartományokat – olyan országgá, mely igen sajátos, szabadelvű, innovatív, az állam és egyház elválasztásának modern elvét megelőlegező berendezkedést hívott életre egy olyan történelmi korszakban, amelyben Európát a felekezeti állam (*confessional state*) részben integratív, részben azonban kétségkívül represszív modellje uralta.⁸ A mai történészek jelentős része tehát proto-liberális, proto-demokratikus, a sokszínűséget alapvető értéként kezelő országgént látja az újkori Egyesült Tartományokat.⁹ E felfogás szerint a vallás- és egyházpolitika volna az a szféra, amelyben a legkézenfekvőbb módon tekinthetjük a modernitást megelőlegező *gidsland*nak a köztársaságot, méghozzá elsősorban azért, mert a kontinens legtöbb országával (a katolikus Francia- és Spanyolországgal, az anglikán Angliával, az evangélikus államegyházat működtető skandináv országokkal stb.) ellentétben itt az állam intézményrendszere látszólag nem kapcsolódik össze a rivális felekezetek egyikével sem. Ahogyan azt látni fogjuk, az utóbbi évtizedekben e fentebb vázolt értelmezési hagyomány mindkét pillérét megingatták a szakirodalmi tanulmányok: egyfelől a köztársaságot is besorolják a felekezeti államok közé, másfelől pedig az utóbbi időben az

⁵ A mítoszkritikai közelítésről lásd: Frijhoff, Willem – Cruz, Laura (eds.): *8 Myth in History, History in Myth*. Leiden, 2009.

⁶ A holland toleranciáról Temple-hoz hasonló szimpátiával nyilatkozó angol utazókról lásd: Pettigree, Andrew: *The Politics of Toleration in the Free Netherlands, 1572–1620*. In: Grell, Ole Peter – Scribner, Bob (eds.): *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*. Cambridge, 1996. 182.

⁷ A 17–18. századi európaiak holland toleranciáról alkotott képéről szép összefoglalás: Bots, Hans: *Tolerantie of gecultiveerde tweedracht? Het beeld van de Nederlandse tolerantie bij buitenlanders in de zeventiende en achttiende eeuw*. BMGN – Low Countries Historical Review, vol. 107. (1992) No. 4. 655–669.

⁸ Spohnholz, Jesse: *Confessional Coexistence in the Early Modern Low Countries*. In: Safley, Thomas M. (ed.): *A Companion to Multi-confessionalism in Early Modern Europe*. Leiden, 2011. 47–48.

⁹ Lásd például: Schilling, Heinz: *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society*. Leiden, 1992.

újkori felekezeti államra sem elsősorban a represszió és az intolerancia eszközöként, sokkal inkább a felekezetek együttélésének problémájára adott többé-kevésbé hatékony válaszként szokás tekinteni.

Az újkori bölcséleti hagyomány jó ismerői a példásan toleráns Hollandiáról szóló értelmezést Spinoza *Teológiai-politikai értekezésének* híres passzusaival is alátámaszthatják: „Abban a ritka szerencsében részesülünk, hogy oly államban élünk, amelyben mindenkinek teljes véleményszabadsága van, és Istent mindenki a maga gondolkodásmódja szerint tisztelheti, és amelyben semmit nem tartanak drágábbnak és becsesebbnek a szabadságnál.”¹⁰ Az újabb értelmezők között vannak azonban, akik szerint a gyakran idézett mondatban a filozófus a legkevésbé sem őszintén dicséri hazájának politikai berendezkedését, éppen ellenkezőleg: gyilkos iróniával bírálja az 1660-as évek második felének történéseit. Amíg ugyanis művén dolgozott, közeli barátja, Lodowijk Meyer *Philosophia Interpres Sacrae Scripturae* (1666)¹¹ című (névtelenül publikált) munkájának racionalista szellemisége óriási felzúdulást váltott ki, baráti-tanítványi körének egy másik tagját, Adrian Koerbagh-ot pedig tíz évi börtönre és magas összegű pénzbírságra ítélték két olyan könyvéért, amelyben a „keresztény hit legfontosabb tanításait és misztériumait” kérdőjelezte meg.¹² A református egyház helyi konzisztóriumai által kezdeményezett, ám a városi önkormányzatok (tehát a világi hatalom) által meghozott ítéletek jogi alapját a Holland tartomány rendi gyűlése által 1653-ban elfogadott anti-szociniánus törvények jelentették. Ne feledjük el azt sem, hogy Spinozának már a fentebb említett műve sem örvendett osztatlan népszerűségnek a magisztrátus körében, az Etikát is magában foglaló *Opera Posthumá*t pedig 1678-ban előbb Holland tartomány rendjei, majd az össztartományi rendi gyűlés tiltotta be.¹³ Leszűrhetjük mindebből, hogy a gondolatok közlésének szabadsága egyáltalán nem volt korlátlan az Egyesült Tartományokban, hiszen a szentháromság tagadói, továbbá a mennoniták heterodox krisztológiai nézeteket valló csoportjai és végül a dogmáktól mentes *religio universalis*t valló „spinozisták” csak a bebörtönöztetés vagy a száműzetés kockázatát vállalva próbálhatták kifejezni nézeteiket.¹⁴ A 17–18. század fordulójáról számos „mártírt” ismerjük a szabad gondolatnak. (A mártír szó idézőjeles használatát az teszi indokolttá, hogy a holland heterodoxok nem máglyára, hanem börtönbüntetésre vagy száműzetésre ítéltettek – előbbibe persze, ahogyan azt számos példa mutatja, könnyen bele is lehetett halni). A fentebb idézett spinozai passzusoknak Jonathan Israel egyébként sem egyenes olvasatát, sem pusztán ironikus értelmezését nem fogadja el. Legvalószínűbbnek éppenséggel azt látja, hogy a szöveg ravasz retorikával megírt propaganda-üzenet volt a szabadság elmélyítése érdekében. Israel szerint Spinoza arra hívja fel a politikai stabilitásban érdekelt magisztrátusok figyelmét, hogy a lelkiismeret és a gondolatok közlésének szabadsága egyáltalán nem veszélyezteti a társadalmi békét, annál nagyobb kockázatok rejlenek viszont az egyházak hatalmi

¹⁰ Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. Ford. Szemere Samu. Budapest, 1984. 12.

¹¹ A mű modern francia fordítása: Lagrée, Jacqueline – Moreau, Pierre-Francois (dir.): *La philosophie interprète de l'Écriture Sainte*. Paris, 1988.

¹² Israel, Jonathan: *Religious toleration and radical philosophy in the Dutch Golden Age*. In: Hsia, R. Po-Chia – Nierop, Henk van (eds.): *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*. Cambridge, 2002. 148–149. Koerbaghról jó összefoglalás: Boer, Pim den: *Le dictionnaire libertin d'Adriaen Koerbagh*. In: Secrétan, Catherine – Dagron, Tristan (dir.): *Qu'est-ce que les Lumières radicales?* Paris, 2007. 104–130.

¹³ Israel, Jonathan: *The Banning of Spinoza's Works in the Dutch Republic (1670–1678)*. In: Bunge, Wiep van – Klever, Wim (eds.): *Disguised and Overt Spinozism around 1700*. Leiden, 1996. 3–14.

¹⁴ Lásd erről: Van Bunge, Wiep: *La censure de la philosophie dans la république hollandaise au XVIII^e siècle*. La Lettre clandestine, No. 17. (2009) 39–57.

ambícióinak kielégítésére való készségben és a vallási meggyőződések politikai téttel való összekapcsolásában (magyarán szólva a felekezeti állam rendszerének fenntartásában). A filozófus elismeri tehát, hogy az 1651 óta *stadhouder* nélkül működő, azaz „vegyetisztán” republikánus politikai berendezkedésű ország kiterjedtebb lelkiismereti szabadságot biztosít polgárainak, mint a korabeli európai monarchiák bármelyike, nem mulasztja el ugyanakkor azt sugallni magas rangú pártfogóinak, hogy ezt a kétségtelenül fennálló, ám nem korlátlan vallás- és gondolat szabadságot érdemes volna a korlátlan *libertas philosophandi* irányában kibővíteni.¹⁵ A Spinoza-passzusok ezen értelmezéséről azért számoltam be a fentebbi részletességgel, mert szerzője pontosan azon a középúton látszik járni, amely a holland teológiai-politikai berendezkedés nemzeti büszkeséget szolgáló apologetikus dicsőítése és a rendszer érdemeinek teljes elvetése között húzódik.

A holland aranykor történetével foglalkozóknak mindenképpen szembesülniük kellett a modern (vagy legalábbis a modernitást számos ponton előlegező) és toleráns berendezkedés mitikus képével, amely fontos szerepet játszik a hivatásos és céhbeli történészek véleményétől gyakran függetlenül alakuló nemzeti emlékezetben és a mindennapok politikai diskurzusában is. Nem kétséges, hogy a polgárok toleráns attitűdjét és együttműködésre való hajlamát középpontba állító nemzeti mitológia a legszimpatikusabbak közül való, s ha továbbra is önmagát beteljesítő jóslatként működik, komoly pozitívumokkal járhat a jövőben is. Ha a nemzet – Benedict Anderson emlékezetes megfogalmazása szerint – valóban „elképzelt közösség” (*imagined community*),¹⁶ akkor senkit nem kell kétségbeeséssel eltöltenie, hogy a hollandok békés, erőszakmentes, konszenzuális, demokratikus és toleráns társadalomként tekintenek önmagukra, s történelmük azon fejezeteit, melyek a vízióra rácsafolni látszanak, külső behatások következményeiként könyvelik el.¹⁷ A történész azonban nem futhat el örök feladata – a történeti mítoszok és esszencialista meggyőződések kritikája, létrejöttük okainak és körülményeinek vizsgálata – elől, s nem elégedhet meg azzal a nemzetkarakterológiai tautológiával sem, amelynek értelmében a hollandok azért gyakorolják a toleranciát, mert a holland „néplélekből” ez következik. A holland tolerancia mítosza egyébként sem az ország történelméből levezethető *sui generis* képzet, hanem politikai célokat szolgáló *artificium*, amelyet az érdekelték a felkelést megelőző években tudatosan hívtak életre, utána pedig töretlenül tápláltak és persze finomítottak (ahogyan erről például az Erasmusnak állított szobrok története is tanúskodik). A 17–18. századi historikusok szemében például – az általa képviselt mély spiritualitással, a szélsőségeségtől és túlzásoktól való tartózkodásával, valamint toleráns attitűdjével – voltaképpen a *Devotio Moderna* testesítette meg a legtökéletesebben a holland néplelket.¹⁸ A toleráns Hollandia mítoszának történetéről és revíziójáról legújabban Benjamin Kaplan tanulmányában olvashatunk.¹⁹ Az amerikai historikus szerint az ideológiagyártás folyamata bizonyos értelemben már az 1560-as években megkezdődött, amikor a felkelés legitimitását az „alkotmányos hagyományokra és jogszokásokra” építő lázadók igen célzatosan voltak kénytelenek értelmezni országuk és tartományuk történetét. Vajon az Inkvizíció bevezetése és a lelkiismeret

¹⁵ Israel: *The Banning*, 9.

¹⁶ Lásd: Anderson, Benedict: *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. Ford. Sonkoly Gábor. Budapest, 2006.

¹⁷ Frijhoff, *The relevance*, 17.

¹⁸ Van Dijk, Mathilde: *The Devotio Moderna, the Emotions and the Search for 'Dutchness'*. BMGN – Low Countries Historical Review, vol. 129. (2014) No. 2. 20–41.

¹⁹ Kaplan, Benjamin: *'Dutch' Religious Tolerance. Celebration and Revision*. In: Hsia–Nierop: *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, 8–25.

szabadságának megsértése (*gewetensdwang*) elleni tiltakozás levezethető-e a tartományok mitikus alkotmányos tradíciójából, például a *joyeuse entrée*-ből?²⁰ A felkelés hívei szerint természetesen igen, ám mivel a reformáció teljesen új helyzetet teremtett (korábban aligha volt példa ilyen átfogó vallási heterodoxiára), az egyébként is íratlan közjogi hagyományra való hivatkozás igen törekeny alapokra épül. Kaplan szemléletes példákkal illusztrálja, hogy a hollandokra nézvést hízelgő önkép hívei és ápolói arra törekszenek, hogy az önmérsékletet és toleranciát előtérbe helyező politikai-teológiai tradíciókat a „nemzeti karakterből” vezessék le, az intoleráns álláspontot pedig mindig valamiféle külső, a holland néplélektől idegen behatásnak tulajdonítsák. A holland protestantizmus igazi mentora és emblematikus alakja eszerint a keresztény humanizmus és a *Devotio Moderna* hagyományát továbbörökítő Erasmus lett volna (annak ellenére is, hogy élete végéig a katolikus hiten maradt), a nemzeti tradícióktól idegen fanatizmus és intolerancia pedig kizárólag a francia Kálvin és követői számlájára írandó. Hasonlóképpen: a későbbi nemzeti historiográfiai hagyomány főszodra szerint az 1618-as dordrechti zsinaton legyőzött, *undogmatic* és türelmes remonstránsok képviselték a holland néplelket, a kálvini dogmához mereven ragaszkodó és intoleráns gomaristák pedig az 1580-as években Flandriából és Brabantból északra menekülő nyakas kálvinisták szellemi utódai, tehát a hollandokétól idegen szellemiség hordozói.²¹

Van persze ennél perspektivikusabb, komoly módszertani tanulságokat is hordozó bírálata a holland aranykor mítoszának. Willem Frijhoff a nagy történeti narratívák hitelvesztésének kellemetlen következményeit tárgyalja a holland aranykor historiográfiai képének különböző aspektusait bemutató írásában.²² A holland tudós szerint a többi társadalomtudományhoz hasonlóan a történetírásban is megfigyelhető *spatial turn*t követően az okság vonatkozásában szkeptikus, bizalmukat inkább a társadalom- és kultúratudomány módszertani újításaiba vető historikusok egyre inkább *állapotokat* (episztéméket, szimbolikus rendszereket, hatalmi viszonyokat stb.) írnak le *folymatok* helyett: a társadalmi rendszerek és alrendszerek működési elvét és koherenciáját próbálják megragadni annak vizsgálata helyett, hogy azok miképpen is jöttek létre.²³ A történeti *változás* vizsgálatának helyére a *viszonyok horizontális elemzése* lép, márpedig ez a paradigmaváltás, az általa hozott kétségtelen eredmények ellenére, Frijhoff szerint elsősorban a *prezentizmus*²⁴ veszélyét hordozza magában: a történelem dinamikájára és a múlt eredendő másságára (*altérité*) érzéketlen „új historikusok” ugyanis egyre „könnyebben” ismerik fel a múltban a jelent és a jelenben a múltat. A holland történelem vonatkozásában ez például azt jelenti, hogy – Frijhoff szerint legalábbis – a történészek egyre gyakrabban írnak és beszélnek úgy az Aranykorról (*gouden eeuw*), mint a mai Hollandia identitását meghatározó, normaszabó, a polgárok azonosulását mintegy kikényszerítő korszakról, amelyben bizonyos mértékig a mai hollandok is benne élnek. E történetietlen történeti diskurzus szerint a mai polgárnak

²⁰ A *joyeuse entrée* (hollandul *blijde inkomst*) az új szuverén szimbolikus „bevonulása” városaiba és tartományaiba, melynek során megerősíti azok alkotmányos jogait és kiváltságait.

²¹ Kaplan: 'Dutch'..., 13–14. A németalföldi reformáció hazai és idegen előzményeinek árnyalt bemutatása: Duke, Alistair: *The Origins of Evangelical Dissent in the Low Countries*. In: uő: *Reformation and Revolt in the Low Countries*. London, 1990. 1–28.

²² Frijhoff, Willem: *La perception identitaire et son influence sur l'historiographie. Réflexions sur les Pays-Bas et leur siècle d'or*. In: Secrétan, Catherine – Antoine-Mahut, (dir.): *Les Pays-Bas aux 17^e-18^e siècles. Nouveaux regards*. Paris, 2015. 21–48.

²³ Frijhoff: *La perception identitaire*, 24–26.

²⁴ A kifejezés megalkotója Frijhoff szerint François Hartog francia történész.

olyan toleránsnak és vállalkozó szelleműnek kellene lennie, mint aranykori elődjének, ugyanakkor a jelenkor ideológiai elvárásainak megfelelően, mégis anakronisztikusan szégyenkeznie is illene a köztársaság rabszolgatartó gyakorlataért.

E rövid felvezetés után az alábbi (egymással összefüggő) kérdéseket szándékozom vizsgálni a legújabb szakirodalom nyomán: pontosan hogyan is alakult vallás és politika viszonya a németalföldi felkelés nyomán létrejött Egyesült Tartományokban, és milyen politikai, ideológiai és társadalmi folyamatok alakították a 17–18. század során a rendszer működési elveit? Vajon sajátosan hollandnak ítéltető-e a vallási sokszínűséggel való megbirkózásnak (látszólag) példásan toleráns útja, vagy inkább a kor Európájára egyébként is jellemző politikai-teológiai berendezkedésnek egy a főszabálytól csak kismértékben elütő a esetét látjuk működésben az Egyesült Tartományokban? Próbáljuk mindenekelőtt a szikár tényeket rögzíteni. Az 1566-ban kirobbant spanyolelles felkelés történetében fontos állomást képező 1579-es Utrechti Unió 13. cikkelye bár az egyes tartományok hatáskörébe utalja a konkrét valláspolitikai döntések meghozatalát, mégis explicite szól az ország minden polgárának kijáró *lelkiismereti szabadság* védelmének kötelezettségéről (amelyet a textus egyébként az 1576-ban kiadott genti pacifikációra és a tartományok alkotmányos hagyományaira vezet vissza).²⁵ Megkérdőjelezhetetlen tény továbbá az is, hogy a felkelés első szakaszának kulcsfigurája, Orániai Vilmos egészen 1584-ben bekövetkező haláláig²⁶ kifejezetten a katolikusok és a különböző protestáns felekezetekhez tartozók békés együttélésére, mi több, teljes egyenjogúságára próbálta alapozni politikáját. A rákövetkező évtizedekben a politikai helyzet azonban úgy alakult, hogy a katolikusok ügye összefonódott a Habsburgok iránti lojalitással, a reformátusok pedig a városok és a tartományok többségében hatalmi pozícióba kerültek, s előjogaikat a többi protestáns felekezettel szemben is sikerült érvényesíteniük. Tegyük ehhez hozzá, hogy az 1580-as években a spanyolok fokozatosan visszafoglalták a felkelőktől Dél-Németalföld (Flandria és Brabant, a későbbi Belgium) nagyvárosait, Gentet, Ypres-t, Antwerpent és Brüsszelt, ahonnan ennek következtében katolikus uralom alatt élni nem kívánó, kérelmelhetetlen kálvinista hitű s a helyzetből adódóan a toleranciára mint értékre nem különösebben fogékony polgárok tömegei özönlöttek északra, elsősorban Holland tartomány nagyobb városaiba.²⁷ A református felekezet ily módon ha nem is államegyházzá (*state church*), de komoly társadalmi és politikai kiváltságokkal bíró „közegyházzá” (*public church* vagy *official church*) nőtte ki magát a városok és tartományok mindegyikében, annak ellenére is, hogy a 17. század első évtizedeiben még a polgároknak talán csak 10%-a volt az egyház teljes jogú tagja. Ami az egyházon belüli viszonyokat illeti: az 1618-ban megrendezett dordrechti református zsinaton az Orániai Móríc *stathouder* támogatását élvező, a kálvini predestinációtan szigorú értelmezéséhez és általában a dogmatikai fegyelemhez ragaszkodó, a többi felekezettel szemben pedig kifejezetten türelmetlen *gomaristáknak* sikerült leszámolniuk ellenfeleikkel, a Holland tartomány rendjeivel szoros politikai kapcsolatokot ápoló, dogmatikailag kevésbé szigorú és a toleranciára jóval nyitottabb *remonstránsokkal*. Az előbbieket győzelme azt jelentette, hogy szertefoszlott egy komprehenzív, azaz befogadó jellegű protestáns államegyház létrejöttének esélye. A *stadhouder* támogatása azt

²⁵ A szerződés szövege magyarul: Poór János (szerk.): *Kora újkori egyetemes történeti szöveggyűjtemény*. Budapest, 2000. 45–47.

²⁶ Merénylet áldozata lett: egy fanatikus katolikus lőtte le Delft városában.

²⁷ Israel, Jonathan: *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall, 1477–1806*. Oxford, 1996. 306–310. A katolikus elnyomás elől menekülő reformátusok (nem meglepő módon) nem a tolerancia híveinek táborát erősítették.

is lehetővé tette a *nadere reformatie*²⁸ hívei számára, hogy a társadalom egészére megpróbálják kiterjeszteni a református egyház lelkipásztorai által megfogalmazott valláserkölcsi korlátozásokat.²⁹ Az 1651-es rendi gyűlés (az úgynevezett Nagy Gyülekezet), melynek feladata az volt, hogy rendet vágjon a háborús években megingott tartományi együttműködésben, egyházpolitikai rendelkezéseket is hozott: megerősítette az Utrechti Unió alapelveit és a dordrecht-i zsinat határozatait, továbbá minden tartomány ünnepélyes ígéretet tett az „igaz református vallás” előjogainak megvédésére és a védelmet nem, legfeljebb türelmet (*conniventie*) érdemlő „szekták” térhódításának megakadályozására.³⁰ Az 1660-as évektől kezdve egyre több francia hugenotta érkezett a nantes-i ediktum 1685-ös visszavonásában kicsúcsosodó vallásüldözés elől az országba (elsősorban persze Holland tartományba), saját keserű példájukkal illusztrálva az intolerancia bukatóit. A felvilágosodás századában, s különösen 1740-től, az európai korszaknak megfelelően felerősödött azon deisták és más heterodoxok hangja is, akik állam és egyház teljes elválasztását, tolerancia helyett pedig a különböző felekezetekhez tartozók teljes polgári egyenlőségét követelték.³¹ A francia forradalom exportjával létrejött Batáv Köztársaság kikiáltását (1795) követően ez be is következik: így ér majd véget – a 18. század utolsó évtizedében – a hollandok Régi Rendje, amelynek mintegy két évszázados fennállását a református egyház nyilvánvaló dominanciája ellenére is a lelkiismeret és a vallásgyakorlat szabadságának feltűnően magas szintje jellemezte – legalábbis a kortársak és az utókor közmegegyezése szerint.

A legfrissebb szakirodalmi tanulmányok szerzői nagyjából egyetérteni látszanak abban, hogy az Egyesült Tartományokat jellemző toleráns valláspolitikát dicsérő (vagy éppen kárhoztató) vélemények a legkevésbé sem légből kapottak, s a holland társadalom valóban leírható a felekezeti sokféleséget hatékonyan és humánusan kezelni képes entitásként, ugyanakkor bizonyos tér- és időbeli tényezők figyelembevételével feltétlenül érdemes árnyalnunk ezt a pozitív összképet.³² Minden másnál fontosabb először is azt aláhúznunk, hogy bár a tartományoknak az Utrechti Unió szövegében is hangsúlyozott teljes politikai autonómiája a 17–18. század során fokozatosan elhalványult,³³ azért az egyes – különböző történeti hagyományokkal és interkonfesszionális erőviszonyokkal rendelkező – tartományok esetenként igen eltérő módon oldották meg a különböző felekezetek együttélésének kérdését. A kevés katolikus polgárnak otthont adó Zeelandban és a tradicionálisan „ke-

²⁸ Angolul *further reformation* néven ismeretes az a pietizmussal és puritanizmussal összekapcsolható irányzat, amelynek hívei nem elégedtek meg a katolicizmussal való dogmatikai és intézményi szakítással, hanem az élet minden szféráját átható, evangéliumi szellemű erkölcsi megújulásban látták a reformáció lényegét.

²⁹ Israel: *The Dutch Republic*, 474–477. Az 1625-ben Móríc helyére lépő Frigyes Henrik helytartó az 1630-as évek második felétől kezdve egyre kevésbé támogatta a „skótoknak” csúfolt holland puritanusok szigorú etikai elvárásait.

³⁰ Paul Zumthornál azt olvashatjuk, hogy a Nagy Gyülekezet rendelkezéseinek következtében a református egyház államvallási státusra és hatalomra tett szert, de ezzel az állítással senki sem lát-szik egyetérteni. Zumthor, Paul: *Hollandia hétköznapijai Rembrandt korában*. Budapest, 1985. 97.

³¹ A holland felvilágosodás fősodra mérsékelt és keresztény volt, s nem hozott fel olyan érveket, amelyek a korábbi valláspolitikai vitákban ne kerültek volna elő.

³² Kaplan, Benjamin: *Cunegunde's Kidnapping. A Story of Religious Conflict in the Age of Enlightenment*. New Haven – London, 2014. 16–18.

³³ Bár közjogi értelemben az Egyesült Tartományok nyolc szuverén tartomány védelmi szövetsége volt, az idők folyamán Holland tartomány egyre több ügyben kényszerítette „együttműködésre” a kisebbeket.

ménynyakú” Groningenben például jóval sanyarúbb a reformátustól különböző felekezetekhez tartozók sorsa, mint a leginkább szabadelvű tartományban, Hollandban.³⁴ (A mítosz meggyökerezésének egyik oka egyébként pontosan az, hogy a figyelem általában a legnagyobb tartományra összpontosult, a többi rovására.)³⁵ Az erős önkormányzati hagyományokkal rendelkező országban az egyes tartományok különböző városainak is lehetőségük volt természetesen arra, hogy a helyi viszonyoknak és adottságoknak megfelelő, saját házpolitikai rendezést valósítsanak meg falaik között: Holland tartományon belül Amsterdam jóval megengedőbb például, mint a konzervatív Haarlem vagy éppen a különböző megoldások között ingadozó Leiden. Az Egyesült Tartományoknak soha nem volt tehát a 13. cikkely általánosságán túlmutató „nemzeti” vagy országos valláspolitikája: a felekezetek együttélésének jól azonosítható tartományi és városi receptjei léteztek.

Külön problémát jelent a *Generality Lands* (*Generaliteitslanden*), azaz az Egyesült Tartományok összterületének mintegy ötödét kitevő közigazgatási egység, amely egyik tartománynak sem képezi részét, s politikai képvisellel sem bírt, így a köztársaság központi intézményei irányították Hágából. Mivel a Generalitás³⁶ túlnyomó részét a spanyoloktól az 1609-es fegyverszünet lejárta után elfoglalt területek tették ki (elsősorban a két legnagyobb déli tartomány, Flandria és Brabant északi részéről van szó, bár a hollandok az ország keleti részén is tettek szert területi nyereségekre a 17–18. század során), az itt élők többsége katolikus hitű volt, ami komoly fejfájást okozott az Egyesült Tartományok protestáns elitjének. A kormányzat végül Maastricht környékén sokáig a katolikusok és a reformátusok teljes egyenjogúsításával és a templomok arányos elosztásával próbálkozott, a többi városban viszont teljesen betiltotta a katolikus vallásgyakorlatot, vidéken pedig gyakorlatilag szemet hunyt a korábbi állapotok fennmaradása felett. 1648, a münsteri béke jelent itt fordulópontot, hiszen Hága ezt követően sokkal szigorúbban próbálta betartatni a katolikusok jogait korlátozó törvényeket. Ezzel némileg párhuzamba állítható a spanyoloktól és portugáloktól a 17. század első évtizedeiben elfoglalt dél-amerikai területek kérdése: a politikai elitet megosztó probléma itt az volt, hogy vajon érdemes-e tolerálnia a köztársaságnak az első gyarmatosítók által már katolikus hitre térített bennszülöttek szabad vallásgyakorlatát, vagy sem.³⁷

Az előbbi bekezdés utolsó előtti mondata arra figyelmeztet, hogy az újkori holland tolerancia kérdéskörének tárgyalásakor nemcsak területi eltérésekkel, de időbeli változatokkal is számot kell vetnünk: az ominózus két évszázad során a kül- és belpolitika alakulása nagyban befolyásolta a felekezeti viszonyokat és a valláspolitikát. Két fontos tényezőről kell itt röviden említést tennünk. Egyfelől, a köztársaság politikai életében köztudomásúlag központi szerepet játszottak az Orániai családból kikerülő tartományi helytartók, *stadhouderek*. Ezen – egyszerre katonai, igazságszolgáltatási és közigazgatási – funkciót betöltő férfiak Holland tartomány rendjeinek legfontosabb politikai vetélytársai voltak, így az utóbbiak alkalomadtán megkísérelték megválasztásukat elszabotálni és a köztársasági poli-

³⁴ Prak, Maarten: *Hollandia aranykora*. Ford. Balogh Tamás. Budapest, 2004. 197.

³⁵ Spaans, Joke: *Religious Policies in the 17th Century Dutch Republic* In: Calvinism and Religious Toleration, 74.

³⁶ Zumthor az „össztertományi gyűlés alá rendelt területnek” nevezi – ez kétségtelenül pontos, de kissé terjedelmes kifejezés, így én most és a későbbiekben maradok a Generalitás terminusnál.

³⁷ Israel: *The Dutch Republic*, 456. A dilemma lényege: pragmatikusabb megoldásnak tűnik a fennálló viszonyokat nem bolygatni, ám a politikai eliten (s különösen a Kelet- és Nyugat-Indiai Társaságon) belül erős pozíciókkal rendelkeznek azok az elkötelezett kálvinisták, akik szerint nem engedhető meg a pápista tévelygés fennmaradása a holland kézbe került gyarmatokon.

तिकai berendezkedést e „monarchikus csökevény” nélkül működtetni.³⁸ Márpedig, mivel a *stadhouderek* általában jó viszonyt ápoltak a református egyházzal, s gyakran annak elvárásai szerint politizáltak,³⁹ az Egyesült Tartományok történetének első helytartó nélküli korszaka (1651–1672) kifejezetten szabadelvű és toleráns időszaknak számít, legalábbis a megelőzőekhez és az utána következőkhöz képest.⁴⁰ Nagyban befolyásolta a tartományok és a városok attitűdjét továbbá a mindenkori külpolitikai helyzet, pontosabban szólva a spanyolokhoz és a franciákhoz való viszony is, hiszen mindkét nagyhatalom az Egyesült Tartományokban élő katolikusok jogainak védelmezőjeként lépett fel, így a katolikus polgároknak tett engedmények vagy éppen helyzetük szigorítása a diplomácia hatékony művelésének eszközei lehettek.

A fentebbiekből remélhetőleg kiderült, hogy az országban a felekezetek (pontosabban a komoly hatalmi pozíciókkal rendelkező református egyház és a többi felekezet) egymáshoz való viszonyát a változó helyi, tartományi, országos és nemzetközi erőviszonyok alakulása határozta meg: a lelkiismereti szabadság tartós biztosításán túlmenően a vallásgyakorlat szabadságának érvényesüléséről leginkább rövid vagy éppen hosszabb távú pragmatikus megfontolások döntöttek. Annak felismerése, hogy a rendszer működésében és a felekezetek állandó újrapozicionálásában valószínűleg csak minimális szerepe volt teoretikus megfontolásoknak, arra vezette a historikusok egy részét, hogy az ideológiailag terhelt és túl patetikusnak ítélt fogalmakat – például a toleranciát vagy a vallásszabadságot – némileg háttérbe szorítva inkább a semlegesebb és pragmatikusabb együttélés (*co-existence*) kifejezést részesítsék előnyben a kérdés tárgyalása során.⁴¹ Ezt a szemantikai váltást az is indokolja, hogy a korabeli feljegyzések elemzése szerint a közösségek első számú megoldandó problémája nem a vallási kisebbségek *tolerálása* és jogaik érvényesítése volt, sokkal inkább a *concordia*, azaz a polgárok békés együttélésének biztosítása, aminek természetesen különféle – erőszakos vagy békés – receptjei voltak és vannak (például a teológiai minimalizmus vagy a komprehenzív egyházmodell).⁴² Ha – ezen állítás igazságát illusztrálандó – Joris van Eijnatten ijesztően alapos munkájának tanulságait felhasználva a holland nyelvű szövegek leggyakrabban használt fogalmaira tekintünk, akkor azt látjuk, hogy ezekben a *con-niventie* (megtűrés), a *urede* (békesség), az *eensgezindheid* (egyetértés), a *rekkelijikheid* (beletörődés) vagy éppen a *gematigheid* (mérséklet) legalább olyan gyakran előfordulnak, mint a toleranciaként fordítható *verdraagzaamheid*.

Az utóbbi időben számos olyan munka jelent meg, amelyek a toleranciával kapcsolatos filozófiai argumentáció eszmétörténeti vizsgálatánál (milyen érveket használnak, milyen teológiai és bölcséleti tradícióra építenek az adott szerzők, miképpen illeszkednek a szabadság diskurzusának látszólag töretlen hagyományába stb.) sokkal relevánsabbnak ítélik a mindennapi együttélés gyakorlatának társadalom- és mentalitástörténeti kutatását. Benjamin Kaplan emlékezetes megfogalmazása szerint a tolerancia gyakorlata nem elvi alapo-

³⁸ Tuck, Richard: *Hugo Grotius*. In: Horkay-Hörcher Ferenc (szerk.): A koramodern politikai eszmétörténet cambridge-i látképe. Pécs, 1997. 85–123.

³⁹ Az 1618-as politikai válság során és a dordrechti zsinat során a kérlelhetetlen kálvinisták kifejezetten Orániai Móric támogatásának köszönhatték győzelmüket arminianus ellenfeleik felett.

⁴⁰ A második stadhouder nélküli korszakról (1702–1747) ugyanezt nem állíthatjuk egyértelműen.

⁴¹ Frijhoff, Willem: *Dimensions de la coexistence confessionnelle*. In: Berkens-Stevelinck, Christiane – Israel, Jonathan – Posthumus Meyjes, Hans (eds.): *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic*. Leiden, 1997. 213–237.

⁴² Erre tett javaslatot például Arminius vagy Grotius, akik szerint kell ugyan egy államegyház, ennek a kereteit azonban olyan szélesen kell meghúzni, hogy mindenki beleférjen. A szó szoros értelmében ez sem tolerancia.

kon nyugszik, s egyáltalán nem feltétele a sokszínűség erkölcsi értéként való elfogadása.⁴³ A szekularizáció előrehaladásáról és a gondolat szabadságának fokozatos kiterjesztéséről szóló nagy elbeszélést elvető amerikai historikus szerint az, amit némileg anakronisztikus módon toleranciának nevezünk, nem más, mint pragmatikus válasz arra a kihívásra, amelyet a társadalom sajnálatos megosztottsága jelent a törvényhozók számára.⁴⁴ Az elvi alapokon nyugvó teljes toleranciát és a gondolatok közlésének korlátlan szabadságát célzó bayle-i vagy spinozai követelések egyszerűen csak a *loser's creed*ként,⁴⁵ a vesztes kisebbség jajkiáltásaként olvasandók, amelyet életszerűtlensége okán a hatalmat gyakorlók sohasem vehettek komolyan. Pettigree emellett a szabadságról szóló fennkölt diskurzus mögött meghúzódó politikai megfontolásokra is utal: szerinte a 17–18. század során a vallási türelem fenntartásának követelése volt az az ideológiai fegyver, amellyel a pragmatikus gondolkodású városi-tartományi magisztrátus sakkban tarthatta a teokratikus berendezkedés létrehozásában érdekelt „keménynyakú” kálvinistákat, s maga mögé állíthatta a másfelekezetű polgárokat. A toleranciával kapcsolatos vitákra eszerint elsősorban úgy kell tekintelnünk, mint a köztársaság két rivális politikai elitje között zajló küzdelem fejezeteire.⁴⁶ A demitologizáló historiográfia másik fontos alakja, Marijke Gijswijt-Hofstra azt hangsúlyozza az általa szerkesztett kötetben megjelent tanulmányában, hogy a magisztrátusok toleráns attitűdjé mögött szinte kizárólag materiális megfontolásokat kell keresnünk: a városok elitje felismerte, hogy a gazdaság és a kereskedelem virágzásának fontos feltétele, hogy a különböző felekezetekhez tartozó polgárok zavartalanul intézhessék ügyeiket az országban, s hogy Holland tartomány minél hosszabb ideig a tőkeerős európai kereskedők bevándorlásának célpontja maradjon.⁴⁷ Ez a jól megfigyelhető irányváltás természetesen nem nyerte el azon eszmetörténészek tetszését, akik a felekezeteken belül és a különböző felekezetekhez tartozók között zajló, színvonalas bölcséleti és teológiai disputáktól való elfordulást megengedhetetlennek ítélik. Ismerünk persze olyan historikusokat, akik valamiféle hidat próbálnak verni eszme- és társadalomtörténet között: vegyük például a fentebb már említett Joris van Eijnattent, aki a felekezeti együttélés elvi és teológiai alapjait tárgyalva nem a bölcséleti hagyomány „liberális” gigászai (Coornhert, Grotius, Spinoza vagy éppen Bayle) műveit,⁴⁸ sokkal inkább azóta elfelejtett „minor” szerzők értekezéseit állítja előtérbe, arra hivatkozva, hogy ezek a bölcséleti tradíción kívül álló, mára elfelejtett értekezések sokkal nagyobb hatást gyakoroltak a korban, mint az utókor által agyonolvasott és agyonlemezett művek.⁴⁹

⁴³ „[t]oleration requires no principle of mutual acceptance, much less an embrace of diversity for its own sake.” Kaplan, Benjamin: *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge, 2007. 8.

⁴⁴ „Toleration is mainly a pragmatic arrangement for the limited accommodation of regrettable realities.” Kaplan: *Divided by Faith*, 351.

⁴⁵ Pettigree: *The Politics of Toleration*, 198.

⁴⁶ Pettigree: *The Politics of Toleration*, 184.

⁴⁷ Gijswijt-Hofstra, Marijke: *Een schijn van verdraagzaamheid*. In: uő (ed.): *Een schijn van verdraagzaamheid. Afwijking en tolerantie in Nederland van de zestiende eeuw tot heden*. Hilversum, 1989.

⁴⁸ A köztársaságban számosan fáradoztak a tolerancia filozofikus mélységű elméleti megalapozásán: például a Lipsiusszal vitatkozó Coornhert, aki korát egyértelműen megelőzve a korlátlan vallási pluralizmus mellett tette le a voksot, vagy éppen a leideni prédikátor Caspar Coolhaes, aki *caritas*-tól átszellemített s mindenféle felekezeti korlátoktól mentes világról álmodozott, s a református egyházat *undogmatic*, komprehenzív közösséggé akarta tenni.

⁴⁹ Joris van Eijnatten ezt *social history of ideas*nak nevezi. Nem az egyéni jogok évszázados tradíciójában betöltött szerepük okán a 20–21. századi olvasónak fontos művekre összpontosít, hanem a

Sorolhatnánk még további aspektusokat is, ám az remélhetőleg az eddigiekből is világossá vált, hogy a határtalanul és példátlanul toleráns köztársaság mítoszáat megingatni kívánó historikusok hívószavai a következők: a mindennapi gyakorlat, a praxis, a különböző hitű és felekezetű polgárok együttélésének vizsgálata, akár mikrohistóriai lebontásban.

Valóban indokoltnak tűnik ezek után, hogy ne általánosságban beszéljünk felekezeti együttélésről vagy toleranciáról, hanem az egyes felekezetekre lebontva vizsgáljuk, hogy miképpen boldogultak a köztársaság fennállásának idején. Kezdjük – nem is kezdhethénk máshol – a református egyház pozícióinak vizsgálatával s azzal az elvi jelentőségű kérdéssel, hogy vajon elfogadható-e egyszerűen (a vallási kisebbségeket jól toleráló) református országnak neveznünk az Egyesült Tartományokat.⁵⁰ A lakosság felekezeti arányait tanulmányozó historikusok mindegyike beleütközik abba a paradoxonba, hogy bár a református egyház teljes jogú tagjai csak aktív (persze fokozatosan növekvő részarányú) kisebbséget alkotnak az országban, dominanciájuk mégis megkérdőjelezhetetlen. Ahogyan az a fentebbiekből már kiderülhetett, az Egyesült Tartományokban a holland nyelvű református egyházon⁵¹ kívül is van élet, ám a felekezetek egyenjogúságáról ettől még nincs szó, hiszen a városokban és tartományokban politikai, közigazgatási vagy igazságszolgáltatási funkciókat csak és kizárólag a kálvini egyházhoz tartozó polgárok tölthettek be, sőt a legtöbb városban a polgári jogokat is csak a református egyházhoz tartozók gyakorolhatták (máshol elég lehet ehhez a reformátusok által kiadott igazolás a jelölt jó erkölcséről).⁵² A reformátusoké volt továbbá az egyetlen egyház, amely minden városban és tartományban nyilvánosan és korlátlanul végrehajthatott vallási szertartásokat, s a hangját hallathatta vallásferkölcsi kérdésekben, mi több, elvárásokat fogalmazhatott meg a városok és tartományok világi vezetői irányában. A *further reformation* hívei a dordrechti zsinatot követő években, a rájuk nézést kedvező politikai kontextusban (a stadhouder támogatásával) például igen nagy nyomást gyakoroltak a városi magisztrátusokra a kocsmák, bálók, bordélyházak és játékbárlangok betiltása és a keresztényhez méltó élet adminisztratív eszközökkel való előmozdítása érdekében, márpedig e korlátozások és tiltások az egyházhoz nem tartozó polgárok életét is nyilvánvalóan befolyásolták. A református keresztség és házasságkötés egyben polgárinak is számított, a más felekezetekhez tartozóknak el kellett menniük a városházára bejelenteni azokat. A fontosabb nemzeti-közeleti eseményeket református ima zárta, ám ezeken az ünnepélyes alkalmakon általában a többi egyházhoz tartozók (sőt, még a zsidók is) is részt vehettek (vagy részt kellett venniük). Igazat kell tehát adnunk Willem Frijhoffnak, aki – a militáns kálvinizmusban a holland aranykor domináns ideológiáját látó Simon

különböző felekezetek korabeli együttélésének teológiai implikációit és gyakorlati feltételeit tárgyaló, mára elfelejtett szerzők munkáira. Vö. Eijnatten, Joris van: *Liberty and Concord in the United Provinces*. Leiden, 2003.

⁵⁰ „Az idegen, aki meg akarja ismerni történelmünket, többnyire abból a véleményből indul ki, hogy a köztársaság egyértelműen kálvinista állam és kálvinista ország volt. Mi, hollandok jobban tudjuk. A holland református egyház [...] uralkodó szerepet töltött be az államban. Ebből nem következik, hogy az ország, a nép és annak kultúrája általában véve kálvinista jegyeket hordott volna magán. Államvallás, a szónak abban az értelmében, ahogy az anglikanizmus Angliában, a református vallás soha nem volt.” Huizinga, Johan: *Hollandia kultúrája a 17. században*. Ford. Gera Judit. Budapest, 2001. 56–57.

⁵¹ A köztársaságban működött az istentiszteleteket francia nyelven bonyolító vallon egyház is, amelyet a holland reformátusok testvérszervezetüknek tekintettek.

⁵² Prak, Maarten: *The politics of Intolerance: citizenship and religion in the Dutch Republic*. In: Calvinism and Religious Toleration, 159–175.

Schamával⁵³ polemizálva – azt hangsúlyozza, hogy az idők folyamán a jellegzetesen református rituálé lassacskán polgári használatba (*civic use*) kerül, ami hosszú távon azt jelenti, hogy elveszíti sajátosan kálvini jellegét, és a nemzeti kultúra felekezeti feletti építőkövéjé válik. Nemzeti szimbolikára épülő, komprehenzív polgári vallás (*civic religion*) jön így létre, amely kétségtelenül református színezetű ugyan, ám a (szentháromság-tagadókól eltekintve) más felekezetekhez tartozók is magukénak érezhetik, méghozzá anélkül, hogy ez sértené hitbéli meggyőződéseiket; mi több, lehetőségeikhez mérten maguk a kisebbségben lévő felekezetek is ehhez a fokozatosan létrejövő közös kultúrához próbálják igazítani saját öndefiníciójukat.⁵⁴ A jellegzetesen protestáns kiválasztottság-tudatra épülő nemzeti *grand récit* központi eleme az őszövétségi zsidóság azonosítása a holland néppel – ezen elbeszélés keretei között az egyes történeti személyiségek Mózesként vagy Gideonként tűndökölhetnek (természetesen az asszírok királyának megfelelőjére is könnyen rátalálhatunk II. Fülöp személyében).⁵⁵ E nagy elbeszélés egyébként Angliától Erdélyig közös ideológiája a kálvinista és puritán politikai kultúrának, ám a köztársaságban nem a felekezeteket egymással szembeállító, hanem éppenséggel egységeteremtő diskurzusként működött, amelyet minden polgár magáénak vallhatott.⁵⁶ Ez persze csak a dogmatikai különbségek elhalványulásával és a felekezeti határok bizonyos mértékű légiesülésével volt lehetséges.

A református egyház tekintélyes vezetői közül számosan ott ülnek a városi, tartományi és nemzeti szintű választott gyűlésekben, persze nem saját jogon (hiszen nem államegyházzal van szó), hanem azért, mert megválasztották őket. A református egyháznak a középkori katolikus egyház örököséként kizárólagos használati joga volt továbbá a városok templomainak túlnyomó részére, és az elkobzott katolikus vagyon egy jelentős része is hozzájuk került.⁵⁷ Lelkészeik fizetését az állam állta, ami persze azt is jelenti, hogy a világi hatalom képviselői bizonyos mértékű felügyeletet gyakoroltak az egyház felett. A világi és az egyházi szféra némileg összeolvad tehát, ám ez különösebben senkit sem zavar, hiszen a gyakorlati problémák megoldásának általában nincsen felekezeti tétje. Egy katolikus vagy anabaptista sem sérelmezi például, hogy a városok többségében a református templom „melléképületeiben” működött a városi levéltár és a polgármester hivatala. Mindez azt is jól illusztrálja, hogy a mindennapok során miképpen fonódott össze a másfelekezeti vagy éppen felekezeti el nem kötelezett (*non-denominational*) polgárok élete a társadalom életében központi szerepet játszó református egyházzal. Különös eleme a rendszernek – s nagy szerepet játszik az egyházak politikai intézményesülésének folyamatában – a szegényekről való gondoskodás kötelezettsége. A köztársaságban honos játékszabályok szerint minden felekezetenek a „saját” rászorultjairól kell gondoskodnia, az azonosíthatatlan felekezeti hovatartozá-

⁵³ Schama, Simon: *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of the Dutch Culture in the Golden Age*. New York, 1987.

⁵⁴ Még a katolikusok is gyakran hangoztatták hitük „nemzeti” (*dutch*) jellegét, elsősorban oly módon, hogy az egyes parókiák és a tradíciók több évszázados hagyományaira utaltak, a missziós tevékenység és a törvényenkívüliség morális hozadékát próbálták kihasználni, továbbá természetesen élesen elhatárolódtak az Inkvizíciótól.

⁵⁵ Groenhuis, Gerrit: *Calvinism and National Consciousness: The Dutch Republic as the New Israel*. In: Duke, Alastair – Tamse, Coenraad Arnold (eds.): *Church and State since the Reformation*. The Hague, 1981. 118–133.

⁵⁶ Schama: *The Embarrassment of Riches*, 94–97.

⁵⁷ Frijhoff, Willem: *Was the Dutch Republic a Calvinist Community? The State, the Confessions and Culture in the Early Modern Netherlands*. In: Holenstein, André – Maissen, Thomas – Prak, Maarten Roy (eds.): *The Republican Alternative. The Netherlands and Switzerland Compared*. Amsterdam, 2008. 99–123.

súakat viszont a reformátusok által működtetett municipális intézményrendszer veszi gondjaiba, hosszú távon ezzel is növelve az egyház befolyását és gyarapítva a hívek létszámát.

Az utóbbiak (mármint a felekezeten kívüli polgárok) részarányának és a németalföldi konfesszionalizáció szakaszainak kérdése egyébként is gyakran előkerül a szakirodalomban. Bár pontos vagy teljesen megbízható részadatokkal a dolog természetének megfelelően nem rendelkezünk, az mégis régóta nyilvánvaló, hogy a konfesszionalizáció folyamata az Egyesült Tartományokban megkétszerezte, sőt sokak szerint egyenesen tökéletlenül ment végbe. Az általánosan elfogadott paradigma szerint az európai országok többségében a 16. században meginduló folyamat a vesztfáliai béke idejére (1648) nagyjából befejeződik, a dogmatikai viták ekkorra többé-kevésbé lezárulnak, s minden keresztény hívó stabilan elkötelezi magát egyik vagy másik egyház mellett, a különböző felekezeteket egymástól elválasztó határok pedig megszilárdulnak.⁵⁸ Az Egyesült Tartományok annyiban különbözik e téren az európai fősodortól, hogy itt sokáig igen magas maradt a formálisan egyik felekezethez sem csatlakozni kívánó, magukat egyszerűen csak keresztényként definiáló polgárok aránya.⁵⁹ E jelenségnek eszme- és politikatörténeti okai egyaránt vannak. A felkelés előtti Habsburg-Németalföldön a *Devotio Moderna* és a ráépülő keresztény humanizmus hatására a hívek egy jelentős részének lelkében mélyen rögzült az a meggyőződés, melynek értelmében a keresztény vallás üzenete elsősorban etikai természetű, amiből pedig az következik, hogy az evangéliumi erkölcs követésének kötelezettségén túlmutató dogmatikai és ekkleziológiai elvárások legfeljebb másodlagos jelentőségűek, a keresztényeket egymástól elválasztó felekezeti határok pedig kifejezetten károsak és felszámolandók. Ez az irénikus-spiritualista szellemi tradíció sokáig élő maradt az Egyesült Tartományokban is. A városokat irányító, névlegesen a református felekezethez tartozó, ám magukat sokkal inkább Erasmus, mint Kálvin követőjének tartó magisztrátusok a szuprakonfesszionális keresztény humanizmus szellemében éltek és politizáltak, s ennek megfelelően egyáltalán nem nézték jó szemmel a református egyház törekvéseit szigorú dogmarendszerének érvényesítésére. Létezik is ennek megfelelően olyan historikusi hagyomány, amely az aranykort jellemző viszonylagos toleranciát annak tulajdonítja, hogy az erasmusi keresztény humanizmuson oskolázott és türelmes magisztrátusok sikeresen vették fel a küzdelmet a teokratikus rendszer kiépítésén fáradozó fanatikus kálvinistákkal.⁶⁰ Bár ennek az értelmezésnek is kétségtelenül van némi igazságalapja, összességében mégiscsak egy komplex probléma leegyszerűsítéséről van szó.

A spiritualista tradíció megerősödésében annak idején természetesen nagy szerepet játszott az is, hogy a felkelés kitöréséig a humanisztikus alapokra épülő protestáns gondolat a Habsburg-hatalom gyakorolta elnyomás és az Inkvizíció árnyékában volt kénytelen fejlődni. A korai időkre jellemző illegális és a fenyegetettség értelemszerűen azzal a következménnyel járt, hogy sokáig nem működhetek nyíltan azok a látható egyházi struktúrák,

⁵⁸ A paradigma két leghíresebb leírását lásd: Schilling, Heinz: *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformation und Konfessionsgeschichte*. Berlin, 2002. Tanulmányok még e kérdéskörben Wolfgang Reinhardt különböző írásai is. Az utóbbi időben születtek olyan tanulmányok, amelyek a kései – esetenként egyenesen a 18. századra áthúzódo – konfesszionalizáció egyes epizódjait állítják előtérbe. Magyar nyelven lásd: Tusor Péter: *Felekezetszerveződés a korai újkorban*. Vigília, 73. évf. (2008) 1. sz. 12–18.; Kármán Gábor: *A konfesszionalizáció hasznáról és káráról*. In: Lukács Anikó (szerk.): *Felekezeti társadalom – felekezeti műveltség*. Budapest, 2013. 27–40.

⁵⁹ Forclaz, Bertrand: *Repenser les frontières confessionnelles: le cas d'Utrecht*. In: *Les Pays-Bas aux XVII^e-XVIII^e siècles*, 202–204.

⁶⁰ Arról, hogy ez az értelmezés miként kapcsolódik a 19. századi holland református egyházon belül a „liberálisok” és „ortodoxok” között zajló vitákhoz, lásd: Spaans: *Religious policies*, 73.

amelyekhez a hívek csatlakozhattak volna, s amelyek kikényszeríthették volna a dogmatikai homogenitást, így a mártíriumot nem feltétlenül vállalni kívánó („nikodémita”) keresztények között nem véletlenül vált népszerűvé a „csak az számít, mi lakozik az ember lelkében” attitűdje. A felekezetek egyikéhez sem tartozók egy jelentős része egyébként egyszerűen csak kriptó-katolikus, más részüket pedig lassacskán felszívja a kiváltságos helyzetben lévő református egyház, ám a 17. század második felére, sőt a 18. századra is számosan maradnak olyan „egyház nélküli keresztények”,⁶¹ akiket racionalista alapokra épülő teológiai minimalizmusuk vagy éppen irracionális miszticizmusuk kifejezetten az intézményi struktúrákon való kívülmaradásra ösztönöz, s akik komoly vonzerőt gyakoroltak a bevett felekezetekhez tartozók bizonytalanabb részére is. Az antikonzesszionalitás emblematiszta „intézménye” a közös bibliaértelmezésre, szabad beszélgetésre és imádságra épülő istentiszteleteket rendező kollegiáns mozgalom, amelynek keretein belül mindenféle heterodoxok és szabadgondolkodók is megértő társaságra találtak.⁶²

Folytassuk a katolikusok tárgyalásával, akikből meglepően sokat találunk az országban – más kérdés, hogy többséget csak a *Generality Lands*ben alkotnak. Vitathatatlan tény, hogy a római hiten lévők nem töltöttek be akkora szerepet a 17–18. századi holland kulturális és szellemi életben, mint amekkorát számarányuk indokolná. Ez nem is csoda: a katolikus vallásgyakorlatnak a 16. század végi mélypont után a romokból kellett újraépülnie, továbbá a fentiekben már azt is láttuk, hogy a köztársaság önképe a pápista elnyomás és az Inkvizíció elleni küzdelemben gyökeredzik – mindenképpen nehéz helyzetből indultak tehát. A 16. században és a 17. század első évtizedeiben a református egyház puristái még minden létező eszközt felhasználva próbálták lehetetlenné tenni a katolikus vallásgyakorlatot: a magisztrátus tiltakozása ellenére nem haboztak például földig rombolni a fontosabb zarándokhelyeket.⁶³ Christine Kooi áttekintő tanulmányából⁶⁴ az derül ki, hogy a kérdést tárgyaló szakirodalomnak van egy olyan – elsősorban erős elkötelezettségű katolikusok képviselte – irányzata, amely az egyházhoz tartozók durva elnyomtatását hangsúlyozza, s létezik egy olyan (liberális protestánsok által művelt) tradíció is, amely szerint a katolikusok szinte teljes szabadságnak örvendtek az Egyesült Tartományokban. Az igazságot nyilvánvalóan a két álláspont között kell keresnünk. Az országban a felkelés legsötétebb órája, az 1581-es év óta hatályban vannak ugyan a katolikus vallásgyakorlatot elvben szigorúan tiltó törvények,⁶⁵ ám az „antipápista” jogi szabályozást az egyes városok és tartományok olyannyira rugalmasan kezelték, hogy Kooi szerint nem annyira az elnyomás, mint az állandó bizonytalanság volt a katolikus polgárok sorsa.⁶⁶ Mivel a katolikus istentisztelet betiltása óta Holland Tartomány hivatalosan is missziós területként soroltatott be, a helyi szer-

⁶¹ Kolakowski, Leszek: *Les chrétiens sans église*. Paris, 1969.

⁶² Róluk magyarul lásd: Késérő Gizella: *A kötelekek lazítása. Kollegiánsok és barátaik*. In: Balázs Mihály – Font Zsuzsa – Kovács András (szerk.): *Köleséri Sámuel és az európai felvilágosodás*. Kolozsvár, 2016. 54–70. A mozgalom mértékadó monográfiája Andrew C. Fix kvéker történész tollából származik. Fix, Andrew C.: *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment 1650–1700*. Princeton, 1991.

⁶³ „1580-ban ilyen megfontolásból pusztították el a renkumi (Gelderland) Miasszonyunk-kápolnát, egy évvel később pedig ugyanerre a sorsra jutott a Hága melletti Eijkenduinen kápolnája is.” Prak: *Hollandia aranykora*, 198.

⁶⁴ Kooi, Christine: *Paying off the sheriff: strategies of Catholic Toleration in Golden Age Holland*. In: *Calvinism and Religious Toleration*, 87–100.

⁶⁵ A katolikus vallásgyakorlat tiltásának bibliai alapjául a Deuteronomium bálványimádást büntető passzusai szolgáltak.

⁶⁶ Kooi: *Paying off*, 89.

vezeteket nem nevezhették parókiáknak, csak stációknak.⁶⁷ Amszterdamban a 17–18. század során ettől még töretlenül működnek a *schuilkerke*k, azok a magánházakban berendezett kultushelyek, amelyekről mindenki tudta, hogy ott katolikusok miséznek, s amelyeket a református egyház bizonyos köreinek nyomása ellenére a békeszerető városi magisztrátusok nem voltak hajlandók felszámolni.⁶⁸ Gouda vagy éppen Haarlem példája pedig azt mutatja, hogy a kisebb városokban a katolikus híveknek folytonosan meg kellett vásárolniuk (*recognitiegeld*) – méghozzá magas áron – a városvezetők elnéző jóindulatát; ám így is gyakran előfordult, hogy a még több pénzre ácsingózó (továbbá a katolikus vallásgyakorlat törvényi tiltását szigorúan érvényesíteni kívánó reformátusok nyomását elszenvedni kénytelen) polgármesterek félbeszakították a magánházakban zajló miséket (akár annak ellenére is, hogy a stációk és a városok közti megállapodást a 17. század második felében gyakran írásba is foglalták).⁶⁹ Mindenhol szembeötlő tehát a pragmatikus szempontok mentén politizáló, kizárólag a közrend fenntartásában érdekelt (és gyakran igen pénzéhes) magisztrátusok és a református vallásgyakorlat kizárólagosságának elvét érvényesíteni kívánó prédikátorok konfliktusa.

A 17. század folyamán a köztársaságban élő katolikusok legmegbízhatóbb támasza a hitélet helyreállítását céljával kitűző, egy ideig Kölnből, később pedig Brüsszelből irányított *Missio Hollandica* volt, amely szilárdan építhetett arra az erkölcsi tőkére, amely a katolikus egyház kisebbségi helyzetéből, sőt félig-meddig illegális működéséből származott. Magától értetődik, hogy az adott politikai struktúrában az apostoli helynökség kizárólag a tartományi és városi elit csendes asszisztálásával működhetett a reá jellemző hatékonysággal. A misszió első vezetője a legendás Sasbout Vosmeer apostoli vikárius volt, aki *sub iugo haereticorum* is sokat tett a közösségek papokkal való ellátásáért, az egyházi struktúra politikai ellenszélben való működtetéséért és a katolikus hitélet elmélyítéséért.⁷⁰ A holland katolicizmus központja a régi hagyományoknak megfelelően Utrecht városa lett, s az 1610-es mélypontot követően a katolikusok arányszáma újra növekedésnek indult.

Folytassuk az áttekintést a holland reformáció emblematisztikus felekezetével, az anabaptistákkal, akiket 16. században tevékeny vezetőjük, Menno Simmons után mennonitáknak is szokás nevezni.⁷¹ Mivel a 16. század második felében az Inkvizíciónak áldozatul esett mintegy 2000 protestáns hitvalló túlnyomó többsége (a rejtőzködést és a „nikodémizmust” az igaz keresztényekhez méltatlannak ítéelő) újrakeresztelők közül került ki, a kálvinistáknak aligha lehetett bármiféle erkölcsi alapjuk az egyház létjogosultságának megkérdőjelezésére. A tartományok többségében a református prédikátorok nyomását túrni kénytelen magisztrátus (amely azért nyilván Münsterre is emlékszik) mégis csak a zárt ajtók mögötti vallásgyakorlat szabadságát adta meg az egymással rivalizáló szektákra bomló anabaptistáknak, akik egyébként nem is feltétlenül bánták, hogy hivatalos elismerés híján bizonyos értelemben kikerültek a világi hatalom szoros ellenőrzése alól. A legszigorúbb evangéliumi pacifizmus elvi alapján álló újrakeresztelőknek az Egyesült Tartományok társadalmába való beilleszkedését nagyban megkönnyítette, hogy pénzen megválthatták a sorkötelezettséget, s mivel szigorú biblicizmusukban az Úr nevét sem vették hiába a szájukra (1Móz 27), a

⁶⁷ Prak: *Hollandia aranykora*, 199.

⁶⁸ Kaplan: *'Dutch' Religious Tolerance*, 8–9.; Zumthor: *Hollandia hétköznapijai*, 105.

⁶⁹ Prak: *Hollandia aranykora*, 201.

⁷⁰ Kooi, Christine: *Calvinists and Catholics during Holland's Golden Age. Heretics and Idolaters*. Cambridge, 2012. 24–33.

⁷¹ Az alábbi bekezdés elsődleges forrása Zijlstra, Samme: *Anabaptism and tolerance: possibilities and limitations*. In: *Calvinism and Religious Toleration*, 112–130.

bíróság előtt nem kellett esküt sem tenniük, elég volt becsületszavukra hivatkozniuk. Ezek az engedmények azt illusztrálják, hogy bár a bevett vallás rangjára nem aspirálhattak, az ország politikai elitje nem kívánta őket lehetetlen helyzetbe hozni. Az újrakeresztelők a türelemért töretlen politikai lojalitással fizettek: bajban szívesen imádkoztak, akár nyilvánosan is, a haza üdvéért, s ha fegyvert nem is fogtak, anyagi áldozatokkal nem mulasztottak el hozzájárulni a köztársaság fegyvereinek győzelméhez. Köztudott ugyanakkor, hogy az anabaptistákat teológiai-dogmatikai nyitottságuk és az egyéni inspiráció elvének elfogadása esetenként a legnagyobb eretnekségekre is fogékonnyá tette, márpedig, ahogyan a fentebbiekben már utaltam rá, a szentháromság tagadása túlment az elfogadhatóság határain. Mivel a különböző szociniánus, kollegiáns és szabadgondolkodó eretnekek jelentős része rendelkezett mennonita háttérrel, a magisztrátus bizonyos mértékű gyanakvása a felekezet vonatkozásában nem nevezhető indokolatlannak.

Nemcsak a köztársaságban, hanem Európa minden országában különleges helyzetben voltak a zsidók, akiknek a keresztény közegben való megtérése komoly teológiai problémákat vetett fel.⁷² Szent Ágoston még az isteni Gondviselésnek tulajdonította a zsidóság Krisztus eljövetele utáni fennmaradását, és nem tartotta őket üldözendőnek.⁷³ A középkori perzekútoroknak ennek megfelelően különbséget kellett tenniük a régi és a – szerintük – őseik tanítását bűnös módon eltorzító jelenkori zsidók között. A keresztény hívek tömegeiben gyakran felhorgadó antijudaista indulatokat az mérsékelhette, hogy a történeti bibliatudomány számára értékessé tette őket a héber nyelv és az Ószövetség alapos ismerete, továbbá az is, hogy Pál apostol megtérésüket a Második Eljövétel nélkülözhetetlen előjelévé tette (Róm11), így fennmaradásuknak üdvtörténeti szerepe volt. Ami az Egyesült Tartományokat illeti: az országba a 16. századtól kezdve fokozatosan áramlottak be az üldöztetés elől a spanyol és portugál anyanyelvű „újkeresztények”, akik a viszonylagos szabadság levegőjébe beleszagolva tömegesen tértek vissza őseik hitére. A többségükben igen jómódú, elsősorban az európai országok között zajló kereskedelemben érdekelt *marranókat* a városok szabadulví elítje összességében jól fogadta: a spanyolokkal folytatott békétárgyalásokon a hollandok építettek is új honfitársaik ismereteire, s érdekeikért is kiálltak.⁷⁴ Bár hivatalosan nem biztosíthatták számukra a szabad vallásgyakorlat jogát, magánterületen mégis felépülhettek Amszterdam első zsinagógái. Kevésbé örült a köztársaság elitje a harmincéves háború nyomdokain Közép-Európából (elsősorban Németországból) menekülő, koldusszegény askenázoknak, akikkel ráadásul „már beérkezett” szefárd hitsorsosaik sem voltak minden esetben szolidárisak. A református egyház fanatikus antijudaista szárnya által gyakorolt nyomás ellenére azonban a politikai elit képes volt az izraelita polgárokat is beilleszteni a társadalom fennálló rendjébe, amit nagyban megkönnyített, hogy a különállás hagyományát ápoló zsidók maguk sem bánták túlzottan, hogy nem lehettek céhtagok, nem tölthettek be politikai-közigazgatási funkciókat, nem házasodhattak keresztényekkel, és természetesen nem is téríthettek.⁷⁵

⁷² Tatár György: *Nemzeti teológia*. In: Tallár Ferenc (szerk.): *A kereszténység és az európai tradíció*. Budapest, 2001. 9–22.

⁷³ Macculloch, Diarmaid: *A reformáció története*. Ford. és jegyzetek: Varga Benjámin. Budapest, 2011. 24–25.

⁷⁴ A tárgyalások során például a béke egyik feltételeként nevezték meg, hogy az izraeliták ne zárassanak ki az ibériai kereskedelemről. Lásd: Israel: *The Dutch Republic*, 399.

⁷⁵ Van Rooden, Peter: *Jews and Religious Toleration in the Dutch Republic*. In: *Calvinism and Religious Toleration*, 132–146.

A fentebbi áttekintés eredményeit összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a felkelés nyomán létrejött Egyesült Tartományok valláspolitikai berendezkedése valószínűleg sokkal kisebb mértékben tért el a konfesszionális korának európai fősodrától, mint azt a holland tolerancia mítikus képe alapján gondolhatnánk. A korszak európai politikai gondolkodásának kiindulópontja az, hogy a lélek halhatatlanságát és az utolsó ítélet eszméjét magában foglaló vallásosság fontos, sőt nélkülözhetetlen eleme a társadalmi rend szilárdságának;⁷⁶ az egyházak hívókkal szembeni etikai-életviteli elvárásai tehát közvetlen politikai jelentőséggel bírnak. A reformáció évszázadában létrejövő felekezeti sokféleség azonban nagyban megnehezítette a világi hatalom dolgát, hiszen az egymásra acsargó felekezetek gyakran véres konfliktusai nyilvánvalóan alkalmasak voltak a társadalmi-politikai rend destabilizálására. A vallásos hit ily módon a társadalom rendjének fenntartását szolgáló ideológiából komoly szubverzív potenciállal rendelkező ideológiai tényezővé válhatott volna (s egy ideig vált is), ha a politikai elit nem talál (többé-kevésbé) hatékony megoldásokat a felekezetek egymással fenntartott viszonyának szabályozására. Az újkor évszázadaiban a legerrealistikusabb és lepragmatikusabb megoldásnak a felekezeti állam kiépítése tűnt: e rendszerben az államhatalom összekapcsolódott a helyben történetileg legerősebbnek bizonyult felekezet egyházával, ám helyenként és időszakonként – politikai megfontolások alapján – a kisebbségi egyházak is megszerezhették a – korlátozott – vallásgyakorlat jogát. A historikusok sokáig abban látták az Egyesült Tartományok specifikumát s az országot jellemző közmondásos tolerancia hátterét, hogy a református egyház nem tudott – egyesek szerint nem is akart – államegyházi pozícióra szert tenni. Mára azonban egyre többen látják úgy, hogy a köztársaságot alkotó tartományokban a kálvini eklézsia befolyása oly nagy volt, hogy az Egyesült Tartományokat gyakorlatilag felekezeti államként könyvelhetjük el,⁷⁷ s a kortárs Európa többi országánál kétségtelenül nagyobb (ám térben és időben változó) mértékű tolerancia és szabadság nem a törvényi rendelkezésekből olvasható ki, hanem csak és kizárólag az együttélés gyakorlatából.⁷⁸ Az Egyesült Tartományokat eszerint nem a holland néplelket jellemző toleráns attitűd, s nem is az egyén jogait pertraktáló filozófiai és teológiai értekezések magas száma és színvonala tette valamelyest mégiscsak különleges berendezkedésű országgá, hanem inkább az, hogy a felekezetek koegzisztenciájának feltételeit nem a *public church*, hanem a pragmatikus gondolkodású politikai elit szabta meg, ami végső soron azzal a következménnyel járt, hogy a társadalmi együttélés legtöbb szférájában érvényesülhetett az, amit Willem Frijhoff a mindennapi együttélés ökumenizmusának (*the oecumenism of everyday life*) nevezett.⁷⁹

⁷⁶ Bayle erényes és törvénytisztelő ateistája ekkor még provokációszámba megy.

⁷⁷ Van Rooden: *Jews*, 144.; Van Eijnatten: *Liberty and Concord*, 13–14.

⁷⁸ Frijhoff: *Was the Dutch Republic a Calvinist Community?* 110–112.

⁷⁹ Frijhoff, Willem: *Embodied belief. Ten essays on Religious Culture in the Dutch Republic*. Hilversum, 2002. 184.